تيارات فلسفية

الإرادة والحرية عند الدكتور زكي نجيب محمود

إمام عبد الفتاح إمام

«إن الشرط الأول لإمكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب ، أعني أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقي ، هو التشابه الذاتي : أن أكون أنا نفسي باستمرار شخصا واحدا في هوية ذاتية مع نفسي».

حاولنا فى مقال سابق أن نبرز جانبا هاما من جوانب التطور الروحى للدكتور زكى نجيب محمود ، وهو الجانب الميتافيزيقى كما يتمثل فى بحثه عن « الجبر الذاتى » الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن ، وهو بحث يذهب فيه صاحبه الى أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى أنه



حر لكن بحرية منظمة تنظيما سببيا « فالفعل الارادى معاول وحر فى آن معا » . وقلنا ان الباحث الذى يذهب الى أن الانسان حر في أفعاله الارادية ، عليه أن يحدد لنا مايعنيه بلفظتى : **حر وارادة**، ومثل هذا التعريف ضرورى ايضا للفظة « النفس » اذا ما زعمنا أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى مجبر عن طريق « نفسه » . وسوف نتناول فى هذا المقال معنى الارادة والحرية بعد أن أفردنا المقال السابق كله (على صفحات هذه المجلة : عدد ٥٢ ـ يونيو ٦٩) لفهم تعريف «النفس» وهو التعريف الذى اعتبرناه بمثابة الاساس فى بناء هذه النظرية . ولقد انتهينا فى هذا المقال الى أن النفس فعل بواسطته يجمع الفرد مايساعده فى حفظ وجوده ، وهذا الفعل هو : الانتباه، فالذات لاتكون ذاتا الا لانها تنتبه باستمرار وليست هناك لحظة واحدة فى حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاما . والانتباه هو الجانب الذاتى ومانتتبه اليه هو الجانب الموضوعى ، والافعال السيكولوجية كلها ليست الا تنوعا للجانب الموضوعى من الانتباه ، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه اليها فى أوقات مختلفة : ففى الادراك الحسى ننتبه الى موضوعات حسية، وفى الادراك العقلى ننتبه الى محتويات عقلية ، وفى حالة الارادة ننتبه الى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا ..

الارادة ...

معنى ذلك أن الارادة ليست الا مثالا جزئيا من أمثلة الانتباه (وهو الفعل الاساسى للذات) لايفترق عن غيره الا بخصائص معينة هى التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه ، وهى التى تكون بالتالى فعل الارادة . وسوف ينتهى بنا

مثل هذا التعريف للارادة الى انكار ما يسمونه عادة (بملكة الارادة » لان تصـــور مثل هذه الملكة لن يعنى فى هـذه الحالة الا انا نقوم بتعميم مجرد من الامثلة الجـزئية للمواقف الارادية ، كما هى الحال بالضـبط تصور « الانســـان » الذى لا يدل الا على تعميم مجرد من الافراد الجزئية التى تشترك جميعا فى خصائص معينة ، وبمعنى آخـر ليست هناك «ارادة» تريد فى مناسبات مختلفة أشياء معينة ولانريد هذه الاشياء فى مناسبات أخرى ، بل هناك فقط الامثلةمنوعة للمواقف الارادية ، وافتراض وجود ملكة للارادة هى التى تجعلنا نريد فى مواقف معينة ولانريد فى مواقف أخرى، سوف يبدو أشبه مايكون بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى ، و «ملكة للرقص» هى التى تجعلنا نرقص ..

الارادة ـ اذن ـ هى الانتباه الى موضوع ذى خصائص معينة ، ولاتوجد حالة واحدة من حالات الارادة لاتتوقف عنـد تحليلها على الانتباه الى فكرة لهـا خصائص معينة : «حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معينا من ألوان السلوك، فاننا نكون فكرة واضحة ـ بقدر الامكان عن هذا اللون من السلوك ، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمـــام العقل .. وقل مثل ذلك فى حالة الاسترجاع الارادى لواقعة ما كنا قد نسيناها .. » وفى اسطاعتنا أن نســـوق أمثلة لاحصر لها من المواقف الارادية ، وسوف نجد أنها كلهـا تعتمد دائما على الانتباه الى شىء ما . والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان : ايجابى وسلبى ، فهو ايجابى حين يأخذ فكرة التغير المطلوب ، وهو سلبى حين يستبعد الافكار الاخرى التى تعرقل تحقيق الفعل المراد ، اذ لابد أن يكون هناك دائما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد ، على الاقل : الاقدام على هذا الفعل أو الاحجام عنه ، ويختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته فى الانتباه حتى يتحقق ..

خصائص الموقف الارادى ..

لكن ذلك كله ليس الا تعميما يحتاج الى تخصيص وتحديد : فاذا كان الموقف الارادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه الى موضـوع يتسم بخصائص معينة ، فما هى تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السـيكولوجى اراديا .. ؟ لابد أن نقول باديء ذى بدء أن الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الارادة هى بصفة عامة فكرة التغير ، لا أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل . واذا ماحللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية : (١) ـ أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة . (٢) ـ أن تكون هنـــاك فـكرة عن تغير يراد احداثه فى هذا الوجود . (٣) ـ أن يتم احداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة . (٤) ـ أن يتم التغير بفضل نشـاط الفرد المنتبه الى الفكرة التى نتحدث عنها دون مســـاعدة العوامل الخارجية . (٥) ـ أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة . تلك هى الخصائص الخمس التى يتميز بهذا الموقف الارادى ، وعلينا أن نلاحظ أمرين هامين قبل أن نخوض فى تحليلها الاول : أن هذه العنـاصر الخمسة ليست الا جوانب لفكرة واحــدة ينصب عليها الانتباه وهى فكرة التغير بمعنى أنها ليست خمس أفـكار منفصلة . لكنها حلقات متكاملةفى سلسلة واحدة هى مانطلق عليه اسم الموقف الارادى . والامر الثانى : أنه لايقصـد بترتيب العناصر بهـذا الشكل سوى فهمها فحسب فقـد يحدث أن تتحقق كلها دفعة واحـدة وبعبارة اخــرى هى «عملية واحدة» وليست مجموعة من الخطوات المنفصلة ولنشرع الآن فى تحليل كل جانب على حدة من هذه الجوانب الخمسة التى تشكل عادة مايسمى بالارادة .

الخاصية الاولى ..

الخاصة الاولى للموقف الادارى هى أن يكون هناك وجوده له طبيعة معينة ، وجود « أريد » له أن يتغير وفقا لمضمون الفكرة التى أنتبه اليها . وقد يكون هذا الوجـود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا : وهو حين يكون خارجيا فانه يعنى دائما يوجد فى زمان معين ومكان محدد ، وحين يكون داخليا فانه يعنى واقعة سـيكولوجية معينة . وفى كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان : الأول : أن تكون فكرتى عن التغير مخـالفة لهـذا الوجود بمعنى أننى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ما هو عليه . والثانى : أن تبدأ عملية التغيير الآن ، واذا لم يتحقق هـذان الشرطان ـ أحدهما أو كلاهما ـ فلن يكون هناك ارادة . أعنى أنه ما لم يظهر الوجود على أنه التغير المطلوب تماما فلن يكون ثمة ارادة ، وكذلك لا تكون هناك ارادة لو كان عندى فكرة التغيير لكننى أنوى أن أبدأها فى لحظة فى المستقبل ، صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شىء والارادة شىء آخر . فليس المهم أن تكون فكرة التغير موضوعا للانتباه فحسب حتى نسمىالموقف اراديا لكن المهم أن يحدث التغير المطلوب . ومن هنا فان القول باننا : « نســتطيع أن نريد حتى ولو لم تستطع تحقيق ارادتنا بالفعـل » قول ظاهر البطلان ، لأنه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه اليه كاملا فلن تكون هنـــاك ارادة ، فلو كان عنـدى هـدف معين أريد تحقيقه فاننى أبحث عن الوسائل التى تمكننى من بلوغ هـذا الهـدف ، ولو ظهر أن هناك عدة وسـائل فاننى أبحث عن أســهلها وافضلها ، أما اذا ظهر انه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فاننى ابحث عن كيفية بلوغ غايتى بهذه الوسيلة : « وفى

هذه الحالات جميعا ترانا نرتد من الغاية الى الوسيلة ، ومن وسيلة الى أخرى ، حتى نصل فى نهايةا الأمر الى وسيلة يمكن أن نتبناها « هنا » و « الآن » .. » وبهذا تبدأ الخطوة الأولى فى الموقف الارادى .

الخاصية الثانية ..

الخاصية الثانية للموقف الارادى أن تكون لدى فكرة عن تغيير هذا الوجود ، أعنى أنه لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية ، وبين ذلك الواقع الموجود « هنا » و « الآن » من ناحية أخرى ، وبديهى أن التغير المراد لابد أن يكون شيئا ممكنا ، فلو أننى تصورت تغيرا لا يكون من الممكن تحقيقه فان مثل هذا التغيير لا يسمى ارادة لكنه رغبة : « فنحن لا نستطيع أن نختار المستحيل ، ومن يفعل ذلك لابد أن يكون أحمق لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل : كالفرار من الموت مثلا .. » . و « قد ترغب كذلك فيما لا تستطيع فاعليتنا أن تحققه كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين ، لكنا لا نختار أبدا أمثال هذه الأشياء ، وانما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد ان فى استطاعتنا تحقيقها .. » .

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لابد أن يكون أولا : شيئا ممكنا ، ولابد ثانيا : أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه . لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لا نحتاج فى بعض المواقف الارادية الى تغيير الوجود ، لأن الوجود الحاضر المستمر قد يكون هو نفسه موضوع الارادة ، وبمعنى آخر قد أريد لهذا الوجود الحاضر المستمر نفسه أن يستمر على هذا النحو ، وبالتالى فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك ارادة . لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للارادة معنى ، وبالتالى فلو اننى قلت « انى أريد » هذا الحاضر المستمر نفسه فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الارادة فان هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل الى وجه آخر مخالف لما هو عليه ، واذا كان ذلك كذلك فاننى فى منعى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما .

الخاصية الثالثة ...

لا يكفى للموقف الارادى أن تكون عندى فكرة عن تغير ما ، ولا يكفى أن يحدث هذا التغير فى الوجود ، وانما لابد أن يحدث التغير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة . ويجمل بنا هنا أن نلفت النظر الى أن فكرة التغير والتغير ذاته نادرا ما يتحدا — هذا اذا اتحدا على الاطلاق ، فالتغير — عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته والواقع أن التغير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديد ما يشمله تحديدا دقيقا ، فلو اننى أردت ، أن أذهب الى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا ، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة . وعلى ذلك فحين نقول ان التغير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة فاننا نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللازم لمضمون الفكرة ، ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر اليها على أنها مرادة هى الأخرى ، اذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة ، فانها مع ذلك مصاحب ضرورى لها . لكن لو كانت هذه الزيادة لا ترتبط عادة بالفكرة فانها لا تكون مرادة : افرض — مثلا — أن صيادا أراد أن يصطاد بعض الطيور لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة اطلاق النار : ان هذه الواقعة الأخيرة لا هى التغير المقصود ولا هى تداعيه للازم ، ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون مرادة .

الخاصية الرابعة ..

وفضلا عن ذلك فان التغير الذى يحدث طبقا لمضمون الفكرة لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها فكرة التغير الموجودة فى الانتباه . وهذا التغير لا يكون ارادة الا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد نشطا أعنى سببا كافيا لاحداث العملية . وعلى ذلك فاننا فى حالة احداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه الى فكرة تغير ، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه ، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل .

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره ، اننى فى هذه الحالة لدى فكرة الشىء المطلوب لكن ليس لدى وجوده : فحالتى الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب ، ولاحداث النتيجة التى أريدها فاننى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستدعى أوضاعها المترابطة شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه ، وهذه النتيجة وصلت اليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة . وهذه العملية أحدثها الفرد المنتبه الى فكرة أصلية ، لكن لو أن الاسم وقع لى دون أن يكون مطلوبا ، فلن يكون هناك ارادة لأنه ليست هناك فكرة تحققت عند وقوع الاسم ، ومن ثم فان الاسم سيكون حادثة وليست فعلا اراديا ، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها .

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى ،

كاحداث حركة معينة فى الأجسام المادية ـ سواء اقتصرت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت الى اجسام أخرى ـ فان هذا التغير لابد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه اليها الفرد . اذ أن حدوث الحركة التى نفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامى والا كانت هذه الظواهر عبارة عن « أحداث » ولا نعدم وجود الفعل ، والفرد حين ينتبه الى التغير المطلوب لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون : فاعلها وسببها الكافى ومنتجها ومحدثها .

وعلى ذلك فاذا افترضنا أن الارادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الارادة ، خذ مثلا التنويم المغناطيسي تجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس ارادة ، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن التعبير عن طبيعة الفاعل ، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكون خالقا نشطا للتغير . ومن هنا فانه ليس من الضرورى فى الارادة أن تعقب الحركةالفكرة فحسب لكن من الضرورى أيضا أن تعقبها لأننى أقرر انه يجب أن يحدث ذلك » أى أن معيار الارادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة ، فاذا لم يسيطر عليها ، واذا لم يكن فى قدرته أن يخلق ـ أو يوقف ـ الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة فان معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت وأن الفاعل ـ بالتالى ـ ليس هو السبب الكافى للفعل ، وكما قال « برادلى » : «اذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر ، فلا يمكن أن أريده» ، فالفعل لا يمكن أن يكون مثلا للارادة ما لم نعرف أن فى قدرة الفاعل أن يفعله أو لا يفعله ، وبعبارة أخرى : فى حالة الارادة لابد أن يكون هناك أكثر من خط واحد ممكن للفعل ، لابد أن يكون هناك على الأقل بديلان : **أن أفعل الفعل أو ألا أفعله** ، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مرادا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . ومن ثم فالفعل المنعكس ـ سواء أكان بسيطا أم مركبا ـ ليس فعلا مرادا ، وكذلك الفعل المعتاد الذى يتبع مجرى مألوفا لا روية فيه ولا اختيار ، لكن ذلك لا يعنى انكار الارادة على سلسلة الأفعال الأولى التى كونت هذه العادة . وفى عملية الروية التى تسبق الفعل ترانى أتأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو اننى نفذت هذا الفعل وجعلته جزءا من تاريخ حياتى الواقعية ، ثم أتأمل نفسى ـ من ناحية أخرى ـ فى حالة تركى اياه بلا تنفيذ ، وبعبارة أخرى ، اننى أربط نفسى ـ فكريا ـ بخط معين من الفعل ثم أرى ما اذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل . وقد يقال ـ خطأ ـ انه اذا كانت الارادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة . فان النتيجة اذا ما تحققت الفكرة هى محصلة الارادة ، وبالتالى فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعته فى جيبى ، فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلا ارادا لأن نتيجة الفكرة أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتى ونشاطى . فالفعل الارادى كما سبق أن لاحظنا لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذا خطأ معينا من السلوك للوصول الى تلك النتيجة . لكن قد يقال افرض أن فكرة التثاؤب جعلتنى أتثاءب : ألا تكون تلك حالة من حالات الارادة .. ؟ والاجابة هى أن هذا الفعل يكون اراديا ـ يقينا ـ اذا ما انتبهت الى فكرة التثاؤب لكى أتثاءب فعلا ، وفى هذه الحالة سيكون تثاؤبى فعلا مرادا ، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف فلا تكون فى هذه الحالة ارادة .

الخاصية الخامسة ..

وتحقق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه اليها ـ وهى سمة الموقف الارادى ـ لابد فى نفس الوقت أن يكون تحققا للفاعل : فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه اليها تعبر عن شخصيته : « فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى الى فكرة الطريقة التى تحكم بها بلادى الآن (أى عام ١٩٤٧) ، والى فكرة الطريقة التى ينبغى أن تحكم بها ، وكلما انتبهت الى الوجود الفعلى شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى ، بينما أشعر بارتياح الى فكرة الدولة التى أتخيلها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وانها أفضل لتحسين وجودى ، ومعنى اننى أشعر براحة لفكرة التغير اننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى بل على العكس أجد ان هذا الوجود الواقعى شيء غريب عن شخصيتى .. » .

واذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير فى معارضة الوجود الواقعى .. ؟ كانت الاجابة أن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل اذا ما أخذت فى كل منظم . لكن ذلك يثير مشكلة : فالذات يمكن أن تنتظم فى أكثر من صورة ، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس، بل انه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله فقد أجد فعلامعينا يلائم البيئة التى أعيش فيها ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتى ، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه « ماكنزى » اسم « عوالم الرغبة » وهو يقول عنها : « كل رغبة تنتمى الى عالم خاص وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم الى عالم آخر ، وهذا العالم الذى تنتمى اليه الرغبة هو العالم الذى يتكون من مجموع ما نسميه بخلق الانسان وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى الوقت الذى نشعر فيه بالرغبة . انه باختصار عالم النظرة الأخلاقية للانسان فى لحظة ما وهذا العالم يمكن أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد عن طريق تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها ، فأى تغير

فجائى كنبأ وفاة صديق ، أو تذكر موعد .. الخ يمكن أن ينقلنا فى الحال من عالم الى عالم آخر .. » . ومن هنا كانت الافعال التى تساعد البخيل – مثلا – فى زيادة ثروته يمكن أن تناسب نظامه أكثر من تلك الافعال التى تساعده فى تنمية المعرفة أو الفضيلة ، وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك **نظام مثالى** من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة تتحقق عن طريقه الذات المثالية .. ؟ قد يكون واضحا أن هذه الطرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى أخلاقى واحد مهما كان المعيار الخلقى الذى نستخدمه : « والمعيار الخلقى الذى آخذ به وأعتبره صادقا هو الآتى : ان الذات الحقة هى تلك التى يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عاقلة ، انها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة » .. ومعقولية النسق الذى يسير عليه السلوك لابد أن تدوم دوام قوانين المنطق ، واذا ما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى فان هذا النسق الجديد لابد أن يكون وجها مؤقتا للذات ، اذ يمكن للذات أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهة نظره . وحين نقول ان فعلا من الأفعال أو أن النسق كله ليس الا نسقا مؤقتا ، فان ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن تتفق معه الافعال الارادية ، وقد لا يكون فى استطاعة المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته ، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس . وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الاخلاقية ، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحقة ، ولا يمكن أن نسأل لماذا يجب على المرء أن يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر ، واذا كان من المشروع أن نسأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة فانه لا معنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا .

الارادة والأخلاق ..

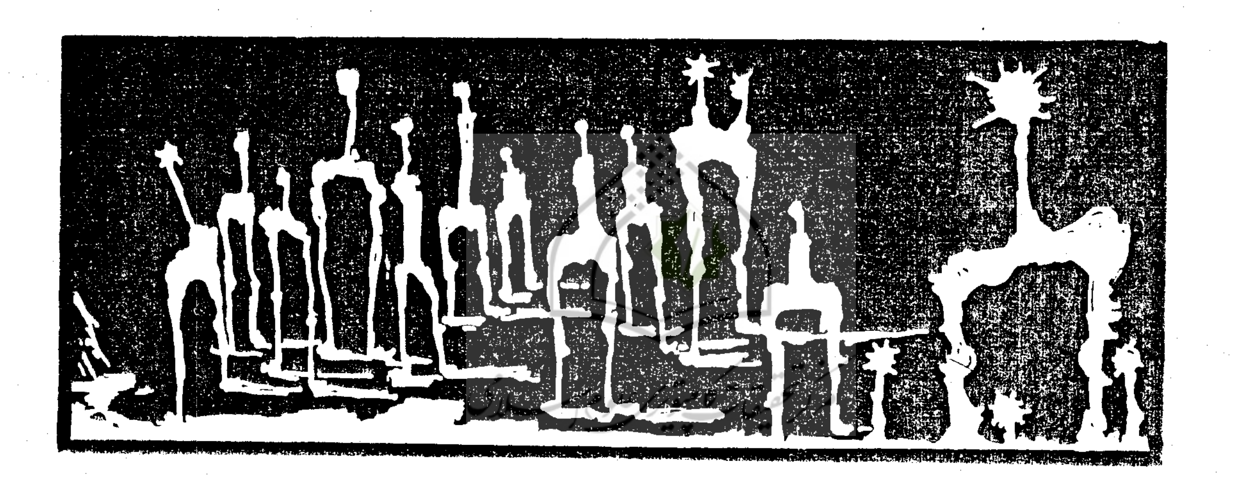
قلنا على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فان هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) . فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل ، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحقة . وليس معنى ذلك أن كل فعل ارادى لابد أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الارادى ليس الا تحققا لذات الفاعل فحسب . لكن هناك بالطبع فرقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط ، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية . والمقصود بالذات المثالية هنا هو الذات العاقلة فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل سما من الناحية الاخلاقية ، لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا اراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادىء الاخلاق) وهو فى هذه الحالة انما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل لكنه لا يعبر عن ذاته العليا ، والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغيرا الى الأسوأ لا الى الأفضل ولكنه يظل – مع ذلك – فعلا من أفعال الارادة .

والتباين بين الحالة الراهنة وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما ، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق ، لكنها كلما اتسعت قوى الصراع واشتد وصعب المجهود الذى نحتفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب ، والصعوبة هنا سيكولوجية وليست فزيقية : « من السهل – فزيقيا – أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء ، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة ، ومن السهل أيضا أن تطرق باب امرأة لعوب أو أن تبتعد عنه – جميع هذه الامور يسهل القيام بها على حد سواء لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الاكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار .. » ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير – لو جاءت مطابقة للعقل – وبين الوجود الفعلى لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعى – هذا الاتساع يزيد السلوك من الناحية الاخلاقية سموا ، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : اذا كان صحيحا أنه كلما قوى المجهود الذى نحتفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى – ارتفع السلوك من الناحية الاخلاقية : ألا ينتج من ذلك أن الشخص الذى تحول الواجب عنده الى مجرد عادة – وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة – لايسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لان الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته .. ؟ قد يقال – كما قال « روس » – أن الفعل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة : « ان الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وانما بقوة التكريس للواجب . فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين بأن الاحساس بالواجب لابد أن يكون قويا ، لكنه قد يكون قويا أيضا حين تكون الدوافع المعارضة ضعيفة أو غير موجودة .. » ويمكن أن نوضح مايعنيه «روس» بقولنا ان الجيش القوى يظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه ، فالمقاومة – ان وجدت – لاتخدم الا فى اظهار مدى قوته ، لكننا اذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن على قدرته فى لهيب المعركة أم لا ؟ » فانا أميل الى رأى مخالف اذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الاخلاقية باقية كما هى سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية ؟ واذا كان السلوك الخير يظل خيرا فهل تظل القيمة الاخلاقية التى تعزى الى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى .. ؟ هل نبدى نفس الاعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية ولكنه يسلك مع ذلك سلوكا فاضلا ، والرجل الذى يسلك سلوكا

فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغـراء يشـدانه الى الاتجاه الخاطىء .. ؟

وعلى ذلك فكلما أصبح الفعل الاخلاقى سهلا عن طريق العادة ظلت سلامته الاخلاقية تامة غير منقوصة لكن **قيمته** الاخلاقية تتناقص بالتدريج مع تنـاقص الجهـد المطلوب ، فالفعل الاخلاقى يكون كذلك بالقياس لما يبذل فيه من جهد أخلاقى ، ومن هنا كان الفعل الاخلاقى أشبه مايكون بالانتاج الفنى أعنى أنه نوع من الخلق : فاذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فان الخلق الحقيقى فى هذه الحالة يعزى للافعال الاولى فى السلسلة بينما لاتكون الافعـال التالية سـوى «تقليد» أو محاكاة ، صحيح أن الافعال التالية لها نفس

من خلالها ذاته المثالية ويعبر عنها ـ فسوف يتضح لنـا الفرق بين الارادة والفكر : ففى الارادة لابد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود ، بينما نجد أن الفكر ـ على الرغم من أنه يطور نفسه فى سلسلة ـ فانه مع ذلك قد لايتحقق . ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حالة الارادة لابد أن تحتوى على توقع للنتيجة» بينمانجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة . واذا أردنا أن نضرب مثلا لذلك فلنأخذ « جمهورية أفلاطون » لنجد أنهـا فكرة وليست ارادة ، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لاتتحقق ، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق أفلاطون نفسه لما كانت أرادة أيضا ، لانها لاتكون ارادة الا اذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هـذا من داخل



شكل الفعل الاول لكنها ينقصها الماهية التى تجعلها فعـلا أخـلاقيا حقيقيا : **ذلك الجهـد الذى يبقى المثل الاعلى فى الانتباه ويطرد الرغبة ،** فكل فعل ينبغى النظر اليه كشيء عينى يدرس ويحكم عليه بذاته ، وخيرية الرجل الفاضـل لاتقل اذا حكمنا عليه بأنه خير بناء على أفعاله الاولى تلك التى كان فيها صراع وجهد .

الارادة والفكر ...

اذا نظرنا الى الارادة على أنها تحقق لفكرة الوجـود المتغير داخليا أو خارجيا ـ وهى الفكرة التى يحقق الفاعل

مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص ، وفضلا عن ذلك فان الفكرة المنتبه اليها فى حالة الارادة لابد أن تكون فكرة تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة فى حالة التفكير قد تكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغى أن يكون . لكن الارادة فى النهاية تعتمد على التفكير فالفكر يفكر والارادة تتحقق ، وفعل الارادة لايمكن أن يكون له وجود ما لم تسـبقه فـكرة ما والافـكار بالطبع هى من طبيعة الفكر .

الارادة والمعرفة ...

يمكن أن نوضح العلاقة بين الارادة والمعرفة اذا قلنا

ان الارادة تتضمن المعرفة لكن المعرفة لاتتضمن الارادة . صحيح أن المعرفة تتضمن تقريرا والتقرير فعل »، لكن ليس كل فعل مثلا للارادة . ان الفعل هو الاساس لكل واقعة سيكولوجية لكنه يصبح فعلا اراديا اذا ما اتسم بالخصائص التى سبق أن ذكرناها ، وأى موقف يمكن معرفته اذا ما وجد الفكر لا الارادة ، والعبقرية العقلية لاتتناقض مع انحطاط الحياة الاخلاقية لكن العكس غير صحيح »، أعنى أن الامتياز الاخلاقي العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا. وكثيرا ما يقال ان القديس قد لا يكون ممتازا عن الناحية العقلية فهو لا يحتاج الى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف لكن ذلك لايبرهن الا على أن الامتياز العملى فى مجال معين لايتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر. ولسنا نزعم أن الخير العملى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية ، وانما نقول فحسب ان الفضيلة تتضمن فى كل حالة درجة معينة من البصيرة وهى طبيعة المعرفة على الرغم من أنها لا هى نظرية ولا هى علمية ، وما لم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمرا من أمور المصادفة والاتفاق »، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فرق فى موقفه الاخلاقى ». غير أننا نقول ان الارتباط ضرورى بين المعرفة والارادة فان ذلك لايعنى أنهما متحدان في هوية واحدة : فالنزوع ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما يرتبطان برباط لاينفصم ، والعلاقة بين المعرفة والارادة هى علاقة التواجد معا ، لكنها ليست علاقة الهوية .

وهناك فارق آخر بين المعرفة والارادة : فالفاعل — فى حالة الارادة — يوجد نفسه مع الفكرة التى يختارها ، بينما نجده لا يفعل ذلك فى حالة المعرفة ؟ لاننى فى الحالة الأخيرة أما أن أثبت أو أنفى لكنى فى حالة الارادة **اختار « أ » واستبعد « ب »** ! ذلك لاننى أجد أن « أ » **تعبر عن شخصيتى** فى لحظة السلوك أفضل من « ب » وحين لاأصدر حكما أظل محايدا لكل من البديلين ، أما فى حالة الارادة فاننى اختار وأوحد بين شخصيتى وبين أحدهما لأنه يعبر عن ذاتى أكثر من الآخر : « قل لى ما هى الأفعال الارادية التى حققتها طوال حياتك ، وأنا أستطيع — يقينا — أن أقول لك أى نمط من الناس أنت — لكنك لو ذكرت لى ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب على أن أغوص فى شخصيتك لكى اكشف عن الجوانب الخبيئة منها . ومن هنا فان حياة القديس تبرز أكثر بكثير مما تبرزها نظريات عالم الرياضة ! ففى استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنسق رياضى الى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق : لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شرا .. »

لننظر الآن الى الارادة كما عرفناها : الارادة هى فعل من أفعال الانتباه الى فكرة تغير الوجود حتى تحقق هذه الفكرة نفسها وبهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه : «أفرض انى أردت ان تكون الاشتراكية نظاما للحكم في بلادى (كتب هذا عام ١٩٤٧ !) اننى فى هذه الحالة أحتفظ بفكرة تغيير الأوضاع الرأسمالية والاقطاعية الحالية »، بحيث تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية الى الوسيلة حتى أصل الى الوسيلة التى آخذ بها هنا والآن . ولتكن هذه الوسائل القريبة — مثلا — كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادىء الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها .. الخ ثم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة .... وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة ان أردت لفعلى الارادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة . وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا . والخطوة الأولى فيها هى الانتباه الى فكرة تغيير الوضع الحالى ، فهل تستطيع أن تجد فى هذه السلسلة نفس العلاقات التى يمكن أن تعبر عنها فى شكل معادلة ....؟

وخذ الآن فعل الانتباه الذى يعتبر الخطوة الاساسية فى العملية بأسرها ! فما الذى يعينه الارتباط السببى هنا..؟ هل يعنى أنه حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول طعام معين أو قراءة كتاب معين أو حركت جسمى بطريقة معينة وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يتبعه الانتباه الى فكرة ادخال النظام الاشتراكى في بلادى ..؟ هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالم الخارجى « وجذب » انتباهى الى الفكرة ، وانه قد لوحظ دائما أن مثل هذا الحدث يتبعه باستمرار الانتباه الى فكرة تغيير الاوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة .. ؟ أم أن هناك شيئا فى تركيب جسمى — كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب — ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى الى مثل هذه الفكرة .. ؟ لابد لى أن أعترف أننى لا أستطيع على الاطلاق أن أرى أى نوع من أنواع التتابع السببى بين حدث — معين — عقلى أو فزيقى — كمتقدم ، وبين انتباهى الى فكرة التغيير الارادى كنتيجة لهذا المقدم — ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المستحيل وهو أنه حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتبهت الى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة ادعنا نفترض هذا الفرض المحال ! فهل نستطيع أن نسلم بالاضافة الى ذلك ان المقدم وهو الأوضاع الراهنة التى لا بد أن تكون على الأقل فى جانب منها عقلية — كانت دائما واحدة .. ؟ ليس هناك أفضل للاجابة على هذا السؤال من أن نقول مع « برجسون » ! « أنه لما كان من شأن الماضى أن يظل حيا باقيا فى الحاضر ، فأنه من المحال على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ! ذلك لأنه مهما كانت الظروف متشابهة ، بل حتى اذا ما كانت الملابسات واحدة »، فانها لا تؤثر مطلقا على نفس الشخص ذاته ، ما دامت تعرض له فى لحظة جديدة تاريخه . ولما كانت شخصيتنا فى تكون

مستمر لأنها تبنى ذاتها فى كل لحظة مستعينة بما تجمع لديها من تجارب ، فان شخصيتنا تتغير باستمرار ، وهى اذ تتغير بدون انقطاع ، فانها تحول دون أن تتكرر فى أعماق ذواتنا حالة نفسية واحدة بعينها حتى ولو بدت تلك الحالة فى الظاهر حالة واحدة بعينها .. »

اللاجبرية الخالصة ...

اذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهبا لا يقوم على أساس سليم ، فاننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالصة ! « وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالصة تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شىء فى طبيعة « س » — أو فى طبائع الأشياء التى ترتبط بها — يلزم « س » أن تكون لها الخاصية « ب » فى اللحظة « ت » . وبناء على هذه النظرية فان « س » يمكن أن تكون أى شىء فى أية لحظة دون أن يكون هناك أرتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية وبين الماضى والمستقبل من ناحية اخرى .. » والواقع أن هذا المذهب ينتهى الى نتائج غريبة اذا ما طبق على السلوك البشرى : فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فانه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا كان أم خارجيا : « فهو لا يسلك سلوكه هذا لانه يحقق أعلى رغبة من رغباته ، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها ! انه باختصار شديد يفعل « أ » بلا سبب .. فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل « أ » ويستبعد البدائل الاخرى ، فهو لايرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك ولا بمقدمات تضطره اليه ! ان فعله هو ببساطة مجرد صدفة .» ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شىء ممكن ولا شىء مستحيل ، ولن يكون هناك شىء مؤكد فى حياة الانسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سىء السلوك ، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى . واذا كانت الحرية تعنى انعدام القيود ، فان الحرية المطلقة لابد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود : أن تتحرر من الاشياء الخارجية ومن الطبيعة ، ومن الناس من حولك ومن القانون ، ومن العقل ومن الوراثة ، لكنك من ناحية أخرى لو تحررت من كل شىء لكان معنى ذلك أنك لاشىء ، فاللاشىء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة : الحرية المطلقة هى العدم المجرد ، ومن هنا فاذا كان الانسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا ، فانه — بالموت أيضا ، يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح ! لا شىء .

المسئولية الخلقية وحرية اللامبالاة

ولا شىء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة ، لان الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فانه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير ملتزم به . لكن قد يقال «انه يكون غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس الا مراوغة لاتجدى لان الفعل لايصف الذات بأية صفة على الاطلاق . واللاجبرية المطلقة تعنى أن السلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الاطلاق بما حدث فى الماضى ، اذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل — جزئيا أو كليا — يرتبط بمقدمات معينة ! لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عنى أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى — فهو يؤدى الى هدم الهوية ويعفينى بالتالى من المسئولية والهوية لاتعنى شيئا سوى التشابه الذاتى مع التباين فى آن معا ، وما لم نتصور أن الفاعل هو هو مع بعض الفروق فاننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة على الاطلاق . يقول « برادلى » : « ان اسم شخص ما هو اسم لفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية » . فوجود الفاعل لايعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تجاوز اللحظات الجزئية : «لانه ما لم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط التغيرات ، ونحن لانستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحد بينها ، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر ، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية » . ووجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما انه مسئول عن أفعاله فانك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر ، واذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين — اذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة — فلا شك أن هناك أرتباطا بين الماضى والمستقبل ، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن . ومن هنا فان مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية لأنه ما لم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الانسان فسيكون من الخلف أن ننسب اليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عما فعله فى لحظة سابقة » ان الشرط الأول لامكان ان أكون مذنبا أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى أيا كان نوعه — هو التشابه الذاتى : لان أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى .. »

الجبر الذاتى ...

من ذلك يتضح أن الجبرية التامة ، واللاجبرية

الخالصة مذهبان خاطئان : فأحدهما يزعم أن لكل شيء سببا وينتهى الى انكار حرية الارادة ، بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للارادة سبب . وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكده مخطيء فيما يذكره أعنى أنه من الممكن أن يكون للارادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر : والقول بأن الارادة مشروطة وحرة فى آن معا هى مانعنيه **«بالجبر الذاتى»** فالافعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الافعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهى فى نفس الوقت حرة لانها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار مايكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الارادى فهو حر الى هذا الحد فى هذا الفعل وهو بانجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا .

الواقع قضايا تحليلية لا يضيف فيها المحمول الى الموضوع شيئا جديدا حتى أنه ليمكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول بينما القضايا التى يذكرها الثانى قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لايؤدى الى استخراج المحمول منه : القضاياالاولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة ، أما الثانية فهى بعدية لايمكن معرفتها الا عن طريق التجربة وحدها .

لكن ألا توجد حلقة وسطى بين الميتافيزيقى والتصور التجريبى للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا .. ؟ هناك بالفعل خطوة وسط ! ففى حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكافى ، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولا كاف فهو في هذا التصور الثالث : **تصور ضرورى لكنه ليس كافيا .**

نوعان من السببية ...

«كلمة «سبب» اما أنها تعنى مقدما ضروريا أو مقدما ضروريا وكافيا فى آن واحد . والسبب الضرورى هو شيء اذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا ، أعنى أن « النتيجة » لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها السبب فى حين أنه يمكن التفكير فى السبب مستقلا عنها . لكن السبب الضرورى والكافى هو شيء ، اذا تحقق جعل تحقق « **النتيجة ضروريا ولازما** » ، وفى هذه الحالة لايمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الأثنين مطلقة ، وهذه العلاقة المطلقة هى ماتسمى عادة بالسببية الميتافزيقيةالتى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات أى أن معرفته لا تتوقف على التجربة التى لا تكشف الا عن العلاقات العرضية وحدها . وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا عن أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة ـ تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتهما : « حين لا نستطيع تصور السبب بدون النتيجة ، أوحين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة . عندئذلايصبحالتصوران بعدذلك اثنين لكنهما يمتزجان فى تصور واحد ، وفي هذه الحالة يصبح السبب ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب والعكس صحيح أيضا .. » . أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافزيقى : فبدلا من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماما . واذا كان التصور الميتافزيقى يميل نحو الوحدة الكامنة وراء الكثرة ، فان التصور التجريبى يتجه نحو الكثرة . الأول يهتم بهوية السبب والنتيجة والثانى يهتم بالتتابع البسيط ، والقضايا التى يصدرها الأول عن

شخصية الفاعل هى التصور الثالث ..

سبق أن ذكرنا أن الارادة يمكن أن تحلل الى الانتباه الى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمونه الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يحقق ذاته فى هذا الفعل . ورأينا أن الفرد المنتبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه ويتميز عن ذلك الذى يوجه غيره ؟ وحين ينتبه الفاعل الى فكرة التغير يحددنفسه لانه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شيء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه الى هذه الفكرة الجزئية فتلك هى **الوظيفة الاساسية لفرديته العينية .** ومعنى ذلك أن العملية التى تبدأ عن الانتباه الى فكرة معينة وتنتهى بتحقق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الاول بدون الثانى ، على الرغم من أن الثانى لايمكن تصوره بدون الاول فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الارادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا : ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه ، لكنها علاقة من نوع خاص : **فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الاطلاق مثل هذا الفعل الارادى ، لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكونهذا الفعل الارادى نتيجة ضرورية لها .** وواضح أن معنىالارادة هنا يختلف عن معناها عند «اسبنوزا» الذى يرى أنالارادة «حالة معينة من حالات الفكر فحسب» بينما الارادة هنا تعنى العملية كلها التى تبدأ من «حالة معينة من حالات الفكر» وتنتهى بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحالة . وواضح أيضا أن اهتمامنا ينصب على الارادة بوصفهانتيجة أكثر منها سببا ، فهى بوصفها نتيجة سببها شخصيةالفاعل ـ **حرة** ، بمعنى أن شخصية الفاعل التى هى سبب الارادة

ضرورية لكنها ليست كافيـة »، أعنى أنه اذا كان الفعـل المراد لايمكن تصوره بدون سببه ، فان هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد. ومعنى ذلك أن السلوك الارادى هو النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لسبب ضرورى وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا أعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح .

التنبؤ تناقض فى الالفاظ ..

الحرية التى ندافع عنها هى حرية الخلق ، حـرية الانبثاق من الماضى المتراكم الى الجدة التى لايمكن التنبؤ بها انا ننتبه باستمرار ونختار دائما فعلا معينا نعبر به عن أنفسنا ، وكما يقول «برجسون» فى عبارة مشهورة اننـا ننتفخ بماضينا مثل كرة الثلج التى تتضخم حين تتدحرج ويلتف الجليد حولها ، ففى كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقى شيئا معينا من الموضوعات الممكنة التى نجدها أمامنا ونحن بانتقائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا . وحين ننظر الى الوراء الى أفعالنا التى حققناها يبدو كل منها على أنه مقيد بالفعل الذى سـبقه ولهـذا ننظر الى سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا ، وهـكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج؛ لكن الواقع أننا أنفسنا هذا الماضى ، ونحن نحقق كل فعل من افعالنا فى لحظته بحـرية . أما حين ننظر الى أفعالنا الماضية على أنها «أحداث مضت» فاننا فى هذه الحالة ننظر اليها من الخارج لا من الداخل أعنى كمتفرجين لا كفاعلين. وذلك يشبه بالضبط النظر الى قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذى تتضمنه هذه القصيدة ، أعنى النظر اليها كبناء لغوى مكون من مجموعة من الكلمات . ان كل لحظة فى تاريخ شخصية الانسان هى شىء جـديد يضاف الى ماهو موجـود بالفعل ، كل لحظـة فى حيـاة الانسان ـ لاسيما أفعاله الارادية ـ تشبه انتاج الفنـان الذى لايستطيع أى فرد حتى ولا الفنان نفسه ـ فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج ، أن يتنبأ بشكلها الدقيق : «لان التنبؤ يعنى انتاجها قبل أن تنتج ـ وهو فرض محـال، لانه يهدم نفسه بنفسه» وسلوك الانسان لايمكن التنبؤ به لان شخصيته ليست شيئا ثابتا محددا الى الابد : والا فأين يمكن ياترى أن نجد تلك اللحظة التى نستطيع أن نقول ان شخصية الفرد سوف تتوقف عنـدها من الآن فصاعدا .. ؟ لاوجود لمثل هذه اللحظة لان شخصية الفرد تظل فى حالة تكوين مستمر طوال حياته ، وهذا هو السبب فى أن فرديته لاتكتمل أبدا ، ومعـرفة شخصية انسـان ما تعنى معرفة حياته كلها ، ومن هنا فانك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن **شخصيته كمعطيات تستدل منها** مستقبله لانـه فى اللحظـة التى تعرف فيها **كل شىء** عن شخصية الفرد بحيث لايمكن أن ينضاف اليها جـديد فان هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك فى الوجود : «هل يستطيع أحد أن يؤكد أنه من الممكن ـ حتى من الناحية العقلية ـ أن يتنبأ بأنه هو نفسه ـ دع عنك ان يتنبأ لغيره ـ سوف يفكر فى كذا وكذا ، وسـوف يفعل كيت وكيت فى الاسبوع القادم .. ؟ ان القيام بمثل هذا التنبؤ لابد ان يستغرق أسـبوعا كاملا لانك لن تستطيع أن تحـذف أية فكرة أو أى سلوك يتم خلال هذا الاسبوع ولايمكن لمعـدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة فى سرعة العالم كله . ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل . ومن هنا فان ما يسمى بالتنبؤ لابد أن يكون بعد وقوع الحدث » . ومعنى ذلك اننا لانستطيع أن نعـرف شيئا الا اذا كان واقعة تامة ومنتهية . وحين نعرف كل شىء عن واقعـة ما فليس ثمة فارق فى هـذه الحالة بين الماضى والحاضر والمستقبل ذلك لان المـاضى والمسـتقبل يمكن ادراكهما فى الحاضر ، وهنا يمكن ان يوجد المستقبل وان يتنبأ به لكن **لا** على أساس أنه لم يحـدث حتى الآن وسـوف يحدث فيما بعـد لكن على أسـاس أنه موجود بالفعـل ـ أعنى ان ذلك **لا** يمكن أن يحدث **الا** اذا كانت الواقعة التى نتحدث عنهـا تامة وكاملة . أما فى الأفعال الارادية فانـا نفس عادية اننا **لا** نسـتطيع أن نعـرف المقدمات دون أن نعرف الفعل الاخير وهو الشىء الوحيـد الذى ليس معروفا بعد . والواقع انه حتى اذا ما تيسر لنا فى ظروف معينة أن نصدر حكما احتماليا على سلوك شخص فى المستقبل فاننا فى هـذه الحالة **لا** نتنبأ بما سيقدم عليه فى المستقبل من أفعـال ، وانما نحن نصـدر حكما معينا على شخصيته الحـاضرة او بعبارة أصـح **على ماضيه** . وقد يكون فى استطاعتنا ان نقول عن بعض الأفعال انها تلائم طبيعة ذلك الشخص ، وعن أفعال أخرى انها لا يمكن أن تلائم طبيعته . لكن القول بوجـود ضرب من التوافق او التنافر بين سلوك معين وشخصية معينة لا يعنى اننا قد استطعنا أن نربط مستقبل ذلك الشخص بحاضره ربطا قويا محكما . وليس من شك أن هناك فرقا شاسعا بين الاستنتاج الاحتمالى والتنبؤ اليقينى القاطع .

اننا نستطيع ان نتنبأ بواقعة من وقائع الطبيعة (كما هى الحـال مثـلا فى علم الفلك) لان الوقائع توجـد فى الزمان ، والزمان هنـا لا فرق فيه بين اللحظـة الاولى واللحظة الاخيـرة . بنما الفعـل يحتاج الى **ديمومة ولا** يمكن ان تقتطع منه لحظة واحدة دون **أن تغير من طبيعة** الفعل . ومن هنا فاننا نستطيع أن ننظر الى ماضينا على انه واقعة من الوقائع الموجـودة فى الزمان ، ولهـذا يمكن استرجاعه كله فى لحظة واحدة . أما مستقبلنا فهو فعـل لا يمكن ان يعيش فى الخيال اقل من ديمومته الضرورية . والمثـل الذى يقول : « لا تحـكم على شخص ما حتى **يسلك » مثل صحيح لانه الشخص هنا فاعل يسلك سلوكا**

معينا فيتحقق ذاته فى هذا السلوك . أما اذا نظرنا الى هذا الشخص على أنه **واقعة** فلن نجـد ما يدعونا الى الانتظار حتى يسلك سلوكا معينا : لسنا فى حاجة ـ مثلا ـ الى أن ننتظر حتى يسلك لكى نقول أنه ولد من أبوين معينين ، أو فى التاريخ الفلانى ، او البلد الفلانى .. الخ فهـذه كلهـا وقائع يمكن أن تستخدم فى الاحصاء والحسـاب مثلها مثـل جمع تلك الوقائـع الموجـودة فى الطبيعة ، لكن الفعل ـ أعنى فعل الارادة ـ فهو شىء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف .

حرية الجبر الذاتى ...

يتضح من ذلك كلـه أن حرية الجبر الذاتى التى ننسبها للانسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه ، فمن الطبيعى ألا نتحدث عن وجوده الذى بدونه لا يمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا لأن أى صفة تنسب اليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الانسان موجود ، **فوجوده شرط سابق لحريته .**

لكن هـل حركات الانسان وأفعاله **كلها** حرة .. ؟ لا يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشرى يمكن أن تنقسم الى فئتين نطلق عليهما : « الحركات الآلية » و « الحركات الحيوية » . والأولى يمثلهـا حركة رجـل يسقط من صخرة ناتئة على شاطىء البحر فيهوى فى الماء ، فلتفسير سقوطه هذا لا يلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حى لانه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر ، أمـا حين يصعـد الرجل قمة الجبـل فانه عندئذ يفعل ما لا تستطيع أن تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما فهـذه اذن حركة حيوية . ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشرى لا ترتبط بهـذا الجسم الا من حيث ما تلعبه طبيعة أى جسم مادى آخر فى تحديد سلسلة الحوادث التى يتعرض لها . ومن ناحية أخرى فان جميع الظواهر « الحيوية » للجسم البشرى التى يهتم بها عالم الكيميـاء او الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحى بأوسع معنى لهذه الكلمة بمعنى أن أى كائن حى مكون على نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة فى جميع الظروف .

يبقى أمامنا بعـد ذلك الجانب السيكولوجى ، وفى هذا الجانب نجد أن الأفعال الارادية وحدها هى الأفعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة : « وانك لتجد من الجبريين أنفسهم من يسلم بأن الموجودات البشرية هى الاستثناء الوحيـد للمبـدأ الجبرى الذى يسـود جميع المجالات ، وأن خصائص الارادة هى وحدها المستثناة ». وعملية الارادة تبدأ من الانتباه الى فكرة معينة عن تغير ما وتنتهى بالتحقق الكامل لهذه الفـكرة ، واذا نقص شىء فى هذه العملية المتكاملة لا تسمى ارادة . ولكن اذا ما تمت العملية وتحقق التغير فـلا بد أن تكون حرة على الأقـل بالمعنى السلبى للحرية الذى يعنى انعـدام القهر الخارجى .. والواقع أن عبارة « الارادة المجبرة » عبارة متناقضـة لان الارادة لاتكون كـذلك الا اذا تمت العملية حتى نهايتها . والحق أن كلمتى « الحرية » و « الارادة » ليستا الا الاسم السلبى والاسم الايجابى لخاصية واحـدة هى خاصية الفعل الذى نحقق به أغراضنا فى عالم الواقع. « فأنا أريد » حين يكون سـلوكى الخارجى **معبرا عن ذاتى** وفى هـذه الحالة نفسهـا **أكون حرا .** ومن هنا كانت **الارادة والحرية شيئا واحـدا** ، لان الارادة التى نقـول عنها انها « ليست حرة » لابد أن تكون ارادة لا تترجم هدفى الخاص الى عالم الواقـع ، وبالتالى فهى ليست ارادة على الاطلاق .. ومن ثم فالسؤال : هل نحن احرار .؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع فى صيغة مسـاوية فقلنا : هل أردنا شيئا قط .. ؟ واذا ما وضـع السؤال على هذا النحو فسوف تتولى التجربة والخبرة الاجابة عنـه اجابة مباشرة .. اذ لا شـك أنه كانت لدينا أغراض معينة فى حياتنا ، ولا شك أيضا أننا ترجمنا هذه الأغراض الى سلوك ، ومن هنا « فان الحرية ـ يقينا ـ واقعة من وقائع الخبرة المباشرة » واذا ما أراد شخص على الاطلاق فان ارادته لابد أن تكون حرة لان الارادة هى التحقـق الفعلى لفكرة تغير يراد اظهـاره الى الوجـود . وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا انها مجبرة جبرا خارجيا . لكن الحرية ـ من ناحية أخرى ـ التى ننسبها هنا للفاعل ليست هى الحرية التى تعنى انعدام القانون أو الخضـوع العشـوائية لكنها حـرية الجبر الذاتى التى تربط الفعل المراد بسببه . وشخصية الفاعل هى السبب الضرورى ـ وان لم تكن السبب الكافى ـ للفعل المراد . وبعبارة أخرى ! الفعـل المراد هو كما سـبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لشخصية الفاعل ومن ثم حرية الفاعل . والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليسـت تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحـدة والى الابد .. لكنها شىء حى متزايد ، وخبرة اللحظـة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية وباضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان. ويمكن أن نقول فى النهاية مع برجسون : «نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها . حين تعبر هذه الافعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحد له ، وهو التشابه الذى نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه ، ولايهم أن يقـال بعـد ذلك اننا عندئذ نستسلم للاثر القوى الشـامل لشخصيتنا : لان شخصيتنا فى النهاية هى نحن .. » .

امام عبد الفتاح امام